



## Archives de sciences sociales des religions

163 | juillet-septembre 2013  
Soigner l'esprit

---

### Au « pays des Vaish » ?

Structure et idéologie de caste à l'île Maurice

*In the "land of Vaish"? Caste structure and ideology in Mauritius*

*¿En el "País de los Vaish"? Estructura e ideología de castas en la Isla Mauricio*

**Mathieu Claveyrolas**

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25272>

DOI : 10.4000/assr.25272

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 17 octobre 2013

Pagination : 191-216

ISBN : 978-2-7132-2396-9

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Mathieu Claveyrolas, « Au « pays des Vaish » ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25272> ; DOI : 10.4000/assr.25272

---

Mathieu Claveyrolas

## Au « pays des Vaish » ?

### Structure et idéologie de caste à l'île Maurice

... « Chez nous, les castes, c'est pas important. D'ailleurs, les castes n'existent pas à Maurice. »

... [plusieurs semaines plus tard] : « Les castes, c'est pas la religion, c'est pas le bon dieu. Les vieilles personnes, seulement, elles regardent, pour marier les enfants. »

... « Je ne vous ai pas dit [ma caste] parce que moi je crois pas à ça » (*mo pa inn dire ou mo pa croire lor la*).

Secrétaire d'une société gestionnaire de temple hindou à Maurice.

La société indienne a souvent été décrite à travers son mode de segmentation socio-religieuse spécifique : le système des castes. Fondé sur l'idéologie hindoue de la pureté relative, il règle la hiérarchie et la complémentarité des différentes castes. Ce sont les interdits du contact physique, de la commensalité et de l'intermariage, mais aussi les pratiques rituelles et les activités professionnelles, qui organisent ce système. De façon nécessairement rapide, on distinguera ici, d'une part, la caste-*varna* divisant la société en quatre ordres (le Brahmane-lettré, le Kshatriya-roi ou guerrier, le Vaishya-commerçant ou agriculteur et le Shudra-serviteur) – une conception héritée de l'idéologie brahmanique et, d'autre part, les milliers de castes-*jati*, groupe social hérité et endogame dépendant chacun d'un *varna*. Si l'aptitude à célébrer certains rites, à recevoir certaines initiations, est pensée en termes de *varna*, c'est la hiérarchie fine et relative de la *jati* qui gouverne la vie quotidienne.

À l'île Maurice, nation récemment indépendante (1968), majoritairement composée de descendants d'engagés indiens et hindous, existe-t-il un système de castes, et sous quelle forme ? L'étude adresse un premier défi à l'indianisme. Analyser les castes à Maurice mène en effet à reconsidérer les liens systématiques établis entre le système de castes (une structure sociale), l'hindouisme (une religion, aux fondements de l'idéologie de la caste) et l'Inde (un territoire national). Face à la tendance à penser caste, hindouisme et Inde dans une relation de consubstantialité et d'exclusivité, le contexte mauricien interroge sans ambages :

existe-t-il un hindouisme hors de l'Inde ? Existe-t-il un système de castes hors de l'Inde ? Existe-t-il un hindouisme sans caste ? Autrement dit : qu'advient-il de l'idéologie hindoue lorsqu'elle voyage ?

En s'appuyant sur une relecture critique de la bibliographie traitant des castes à Maurice et sur des matériaux empiriques peu souvent mobilisés, cette étude vise aussi à affiner la compréhension de la société mauricienne, et notamment des interactions entre créolité (une identité issue de la rencontre, dans le cadre de la plantation, de différentes cultures déracinées) et indianité (revendication d'une racine indienne unique) sous-jacentes à l'ensemble des enjeux identitaires nationaux. Encore faut-il relever un défi plus pragmatique, qui consiste à briser le silence sur un sujet tabou pour la société concernée, et très peu étudié.

## Les termes du débat

### L'histoire mauricienne

L'histoire mauricienne est principalement l'histoire d'une société de plantation, ce que l'on pourrait décliner en : histoire de la colonisation, histoire de l'industrie sucrière, et histoire de la main d'œuvre (esclavage et engagisme).

Cinq ans après l'abandon de l'île par ses premiers occupants hollandais (1598-1710), les Français s'installent à Maurice (1715). Ils importent massivement des esclaves d'Afrique et de Madagascar (mais aussi d'Inde) et développent, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une société de plantation<sup>1</sup> centrée sur l'industrie sucrière. Lorsque les Britanniques s'emparent de l'île en 1810, l'oligarchie sucrière franco-mauricienne demeure. Alors que l'industrie du sucre explose, les Britanniques mettent en place l'engagisme, un système de recrutement de volontaires sous contrat de 5 ans, essentiellement en Inde<sup>2</sup>, alors colonie britannique, afin de pallier la pénurie de main d'œuvre consécutive à l'abolition de l'esclavage (1835). Entre 1835 et 1907 débarquent à Maurice environ 500 000 engagés, aux deux-tiers Bhojpuri (S. Deerpalsingh, 2000 : 45)<sup>3</sup>.

Dans les années 1880, les planteurs vendent une partie de leurs terres les moins profitables, ce qu'on a appelé le « Grand Morcellement » (R. Allen, 1999). Si les difficultés économiques des planteurs en sont la cause principale, ces ventes de terre répondent aussi à leur volonté de sédentariser dans la plantation les

---

1. Par société de plantation, j'entends une société centrée sur un mode de production unique, monoculture (ici de la canne à sucre) pour l'exportation reposant sur une main d'œuvre importée et mise à disposition (notamment par sa résidence sur place).

2. Une communauté d'Indiens libres, artisans ou commerçants tamouls notamment, était présente à Maurice depuis l'époque française.

3. Le territoire *bhojpuri* (notamment uni par la langue *bhojpuri*) recouvre principalement l'État du Bihar et l'est de l'Uttar Pradesh contemporains, au nord de l'Inde.

engagés qui avaient effectué leurs cinq années de contrat. Certains engagés, notamment les *sirdar* (contremaîtres), deviennent petits planteurs. Le *sirdar* avait en effet, en plus de sa fonction de contremaître et d'une paye supérieure, le rôle de prêteur (parfois usurier) envers sa communauté et le rôle d'intermédiaire entre le planteur et les laboureurs. Il pouvait servir d'agent recruteur (jusqu'en Inde) et avait la confiance du planteur. Grâce à cet accès à la terre, certains engagés s'installent en villages hors de la plantation, pour une meilleure récréation du contexte social indien (J. Benoist, 1989). Dès la seconde guerre mondiale, la moitié de la surface cultivée à Maurice appartient aux descendants d'engagés (K. Hazareesingh, 1973 : 198).

C'est d'abord dans l'histoire de la société de plantation mauricienne que l'on trouve les explications premières à cette ascension des descendants d'engagés. Les rapports à l'Inde ont, eux, été instrumentalisés pour dynamiser, ou légitimer cette ascension. En 1935, par exemple, centenaire de l'engagisme, les nationalistes indiens aident les nouvelles élites indo-mauriciennes à commémorer ce qui fut présenté comme la « colonisation indienne » de l'île (A. Carsignol, 2011 : 211).

Pourtant, dès les années 1950-1960, les rapports entre l'Inde et Maurice se sont distendus. D'un côté, les descendants des engagés indiens doivent trouver leur place dans la société mauricienne, et prouver leur loyauté envers cette nouvelle nation qu'ils sont amenés à diriger. De l'autre, l'Inde récemment indépendante de Nehru ne veut ni interférer dans l'histoire des nouvelles nations à venir, ni s'éloigner de sa vision d'un État-nation territorialement défini qui ne saurait inclure Maurice (*Ibid.* : 65).

Dans ce contexte changeant du lien à l'Inde, les élites indo-mauriciennes se positionnent dès la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle en leaders et conquérants de l'île, mais aussi en alliés objectifs des Britanniques qui vont leur transférer le pouvoir. En conséquence, la lutte pour l'indépendance à Maurice n'a pas lieu contre le colonisateur, mais bien entre diverses communautés mauriciennes. Aux « Indiens » favorables à l'indépendance s'opposent les autres communautés, descendants d'esclaves et propriétaires terriens blancs, préférant le maintien d'une association étroite avec les Britanniques à la perspective de la domination « indienne ». Du côté indo-mauricien, l'ascension politique coïncide avec les premières tentatives de se désolidariser de la créolité partagée avec les descendants d'esclaves.

Depuis l'indépendance, le pouvoir politique est effectivement monopolisé par les descendants d'engagés indiens (notamment bhojpuris hindous de caste Vaish)<sup>4</sup> qui représenteraient environ 60 % de la population, dont une grande

---

4. Caste notamment du premier dirigeant de l'île Maurice indépendante, Seewoosagur Ramgoolam, père de l'actuel Premier Ministre.

majorité de religion hindoue<sup>5</sup>, et la tendance à voter pour un candidat appartenant à sa communauté fausse le jeu démocratique. Il faut néanmoins attendre les années 1990 pour que soient réactivés les liens à l'Inde, culturellement, politiquement et économiquement : l'Inde redécouvre et valorise les avantages (économiques et « *soft power* ») de sa « diaspora » ; les Indo-Mauriciens renforcent par ce lien à l'Inde leur perception d'appartenir à une civilisation prestigieuse (A. Carsignol, 2011). Dans ce contexte d'hégémonie hindoue naît le « *Malaise créole* » (R. Boswell, 2006) qui renvoie aux poches de pauvreté, au manque de pouvoir politique, ou au manque de visibilité culturelle de ces descendants d'esclaves à un degré ou à un autre, qui compteraient pour environ un tiers de la population totale. Aujourd'hui, les enjeux politiques et identitaires de Maurice s'inscrivent dans une concurrence systématique : d'un côté, une indianité reconstruite par une communauté détentrice du pouvoir ; de l'autre, une créolité jadis partagée mais dont la réécriture de l'histoire de l'engagisme exclut désormais les Hindous (M. Claveyrolas, 2012).

### L'hindouisme créole

Ce « *Malaise créole* » nous plonge directement dans l'univers mauricien, et dans ses catégories identitaires. À l'île Maurice, parler d'*Hindous créoles* relève du non-sens ou de la provocation. Contrairement à l'usage dans la Caraïbe ou à la Réunion voisine, la catégorie « créole » se réfère d'abord à Maurice à celui identifié comme un descendant d'esclave africain, noir et catholique. En fait, la catégorie « créole » s'oppose aujourd'hui à « hindou » au point d'être assimilée à une catégorie résiduelle<sup>6</sup>, où se retrouvent tous ceux qui ne sont pas « indiens » (*endyen*), voire *hindous*.

Pourtant, du point de vue de l'analyse, est hindou celui qui pratique une religion, l'hindouisme ; est créole celui qui est né dans une société, souvent insulaire, structurée par l'esclavage et le système de plantation. Donc, l'hindou peut être créole, ce qui signifie que, d'une part, on peut être hindou hors de l'Inde et que, d'autre part, les Mauriciens hindous partagent avec les Mauriciens descendants d'esclaves plus qu'il n'est habituellement dit à Maurice, notamment les

---

5. Pour des raisons liées à l'arbitraire d'une catégorisation univoque des individus et aux tentations locales à essentialiser ces catégories à des fins identitaires ou électorales (A. J. Christopher, 1992), je me contente ici de fourchettes approximatives. Dans le *Central Statistics Office* (CSO, 2011) mauricien, 48 % des individus recensés se déclaraient de religion hindoue ; 17 % de religion musulmane (également d'origines indiennes) et 33 % de religion chrétienne.

6. La catégorie officielle, « population générale », regroupe descendants d'esclaves et descendants de colons franco-mauriciens. L'autre grande catégorie officielle d'« Indo-Mauricien » est aussi peu utile et trompeuse, concourant à une « dé-créolisation » des descendants d'engagés en survalorisant le lien à l'Inde, et occultant l'hétérogénéité interne (en termes de castes, de régions d'origine, de langues, de religions mais aussi de classes sociales).

structures, contraintes et conséquences du système de plantation. Dès lors, parler d'*Hindous créoles* constitue la meilleure façon de comprendre les descendants de travailleurs engagés aujourd'hui. Ce qui soulève deux questions concomitantes : 1- les deux-tiers de la population mauricienne étant d'origine indienne dès 1860 (M. Carter, 1995 : 271), qu'advient-il de la société créole, construite sur le face à face entre maître blanc et esclave noir ? 2- Qu'advient-il de la culture hindoue pour qui la créolité centrée sur le métissage représente le cauchemar le plus abouti, le plus rédhibitoire pour ses idéaux de pureté ? <sup>7</sup>.

La société mauricienne s'est construite, en l'absence de population autochtone, autour de la rencontre, tantôt conflictuelle et tantôt « ouverte », de cultures variées venues d'Europe, d'Afrique et d'Asie. Toutes ces communautés ont en commun d'être déracinées et de vivre et travailler dans un contexte de plantation, structure totale (sociale, économique et idéologique) et contraignante à l'extrême. Absence d'autochtonie et rupture originelle, violence, plantation et esclavage, contacts : l'île Maurice confronte l'anthropologue à un hindouisme propre à la société de plantation qui doit être étudié dans la double perspective de sa créolité et de son indianité.

Décrire et analyser l'hindouisme mauricien revient en effet à se frotter à certaines problématiques précisément posées par Jean Benoist dans son livre *Hindouismes créoles* (1998) : « il faut tenir compte de deux aspects contradictoires ». D'une part, la « fidélité à ce qui vient de l'Inde » ; d'autre part, « le constant ajustement à une société qui a bien peu à voir avec l'Inde et qui l'ignore ». L'auteur remarque : « c'est là que nous sommes pleinement dans cette créolité dont chacun s'imprègne par sa rencontre complémentaire avec tous ceux qui partagent avec lui, quelle que soit leur place, l'invention d'une culture ». De cette dialectique indianité/créolité découlent pour l'analyse deux écueils principaux : « oublier que l'histoire pèse, oublier que le présent est vivant ». Et l'auteur de développer : pareille étude « exige de ne jamais privilégier un quelconque a priori, que ce soit celui de l'identification à l'Inde de sociétés qui font de toute manière partie intégrante des mondes créoles, ou tout au contraire celui de l'incommensurabilité entre faits indiens de l'Inde et faits indo-créoles » (*Ibid.* : 9).

J. Benoist (1989) évoque la « rencontre » de l'Inde et de la plantation, parlant, à Maurice, de la « victoire » temporaire de la seconde qui laisse place à la « victoire » ultime de la première. Sans valider ni la conclusion ni les termes (dont la dimension belliqueuse témoigne surtout de l'affrontement socio-politique contemporain) de l'analyse, l'enjeu est bien celui-là : l'interaction entre l'Inde et la plantation chez les engagés hindous. Au cœur de ce débat, les anthropologues

---

7. D'où l'importance de l'endogamie de caste en Inde, mais la règle est d'autant plus valable en dehors des castes. Ainsi que C. Ghasarian le souligne pour la Réunion : « Tout mélange, à commencer par le métissage ethnique, est associé à l'impur » (1991 : 79).

et les élites mauriciennes questionnent sans cesse les dimensions culturelles hindoues, essentielles ou résiduelles, qui ont été perdues ou conservées, sous forme dormantes avant d'être réincarnées ou, plutôt, réinventées. À défaut de trancher le débat, on tentera ici d'intégrer, à travers un état des lieux du système des castes à Maurice, des informations cruciales jusque-là délaissées.

## La caste à Maurice : ce que l'on dit, ce que l'on sait

De prime abord, les discours mauriciens sur la caste hésitent entre ignorance et déni. La récurrence à Maurice des scandales, anecdotes et débats liés aux castes permet toutefois de soupçonner une réalité cachée. Citons quelques exemples.

Comme en Inde, les castes n'apparaissent jamais véritablement comme un critère explicite et revendiqué dans les relations sociales. Mais à Maurice, la plupart des individus disent, au premier abord, tout ignorer de leur appartenance de caste. Pour tous, y compris les institutions représentatives de l'hindouisme mauricien, la caste est une antiquité barbare périmée depuis l'engagisme. C'est même la plus récurrente des critiques adressée par les Hindous mauriciens à la société indienne : celle d'être dévoyée par un système de castes à la fois injuste et arriéré. Le quotidien *Le Mauricien* publiait le 14 mai 2012 une caricature représentant le premier ministre faisant mine de s'offusquer : « je ne comprends pas pourquoi, en 2012, on pense encore en termes de castes ». Puis le caricaturiste prête au premier ministre cette justification ambiguë soulignant les quotas implicites en termes de castes régissant jusqu'à l'octroi des postes les plus élevés de l'administration mauricienne : « j'ai moi-même trois ministres rajput [ex-intouchables Dusadh], ce qui montre bien que je ne pense pas comme ça... ».

La plupart des sous-communautés hindoues à Maurice se sont regroupées en « associations socio-culturelles » souvent alignées sur l'identité de caste (*Gahlot Rajput Maha Sabha* – l'organisation de la caste Rajput, ou *Vaish Mukhti Sangh*, celle de la caste Vaish). L'*Arya Samaj*, institution réformiste indienne dénonçant théoriquement le système des castes, et importée dès le début du XX<sup>e</sup> siècle à Maurice, s'est elle-même scindée en deux, à nouveau sur une base de caste, avec la création de l'*Arya Ravived Pracharini Sabha* en 1935 par les intouchables<sup>8</sup> Chamar rebaptisés « *Ravived* ».

Soulignons la dimension politiquement incorrecte du système de castes. Ainsi le magazine *L'Express* du 9 mai 2010, faisant sa couverture sur les castes à Maurice a-t-il été brûlé en public par un certain *Front Commun Hindou* regroupant plusieurs associations militantes. Et si l'on trouve à Maurice les registres

---

8. Les « intouchables » sont divisés en nombreuses *jati* (dont les Chamar et les Dusadh, fortement représentés à Maurice), mais ils sont *a-varna*, « sans-varna », inférieurs aux Shudra-serviteurs.

des engagés<sup>9</sup>, la page comportant les indications de caste ne peut être photographiée, et l'accès des chercheurs à ces archives a été l'objet d'âpres controverses, le même *Front Hindou* s'opposant à ce que soient révélées les identités de caste. Mais le tabou n'est pas univoque. Les contextes électoraux, notamment, favorisent une mobilisation intensive de l'identité de caste. Ainsi un ministre a-t-il déclaré en hindi dans un meeting électoral tenu en 2010 devant la *Vaish Welfare Association* que « le Premier ministre appartient aux Vaishs avant, au pays après et puis au monde. Quand le Premier ministre et le gouvernement sont vôtres, qu'avez-vous à craindre ? Vous avez tous les droits sur le pays. D'autres les ont aussi, mais vous les avez plus que les autres, parce que c'est vous qui élisez le Premier ministre et c'est vous qui faites le gouvernement » (*Défimédia*, 9 février 2010).

S'il insiste, l'enquêteur découvre un système de classification grossier reprenant l'ossature brahmanique des castes-*varna* indiennes. On identifie untel comme un *Maraz*, correspondant au *varna* Brahman ; un *Babujee*, correspondant au *varna* Kshatriya<sup>10</sup> ou un *Vaish*, correspondant au *varna* Vaishya. Ces trois catégories sont connues comme « *grand nasyon* »<sup>11</sup> ou « hautes castes », par opposition à toutes les autres, appelées « *ti nasyon* » ou « basses castes ». *Grand nasyon* correspond ici aux « deux-fois-nés »<sup>12</sup> de la classification hindoue. Une personne, un quartier ou un lieu de culte peuvent être classés dans la catégorie *ti-* ou *grand-nasyon*. Selon le contexte, les Vaish sont parfois entendus comme « castes intermédiaires ». En approfondissant, on découvre également certaines sous-classifications correspondant à des castes-*jati*<sup>13</sup>. Ainsi les Katri chez les Babujee, les Ahir, Kurmi ou Koiri chez les Vaish, les Chamar, les Dusadh ou les Noniya chez les basses castes. On trouve également à Maurice des descendants des populations tribales qui ont constitué les premiers engagés (H. Tinker, 1974 : 49). Appelés « jungle », ils sont clairement associés aux intouchables : « ils ont la peau sombre », sont « impolis » et « restent souvent entre eux, sur la colline là-bas », explique une vieille femme bhojpuri.

La confusion permanente entre *varna* et *jati* brouille la classification. Ainsi la majorité des Mauriciens hindous se disent Vaish, plutôt que Koiri ou Kurmi,

---

9. Au *Mahatma Gandhi Institute*, fondé en coopération avec l'Inde et lieu privilégié de l'affirmation des liens (notamment culturels) avec l'Inde.

10. Mais les deux groupes sont souvent fusionnés en Babujee-Maraz. *Maraz* étant la créolisation de *Maharaja* (« grand roi » en hindi), on notera le paradoxe (connu en Inde) de Brahmanes désignés sous une terminologie qui renvoie aux Kshatriya.

11. *Nasyon* est un terme polysémique qui, en créole, renvoie plus à la communauté d'origine qu'à la nation mauricienne. Si *ti-* ou *grand-*« *nasyon* » renvoie aux castes hindoues, un individu « *nasyon* » est un Créole (descendant d'esclave, catholique). Le slogan du mauricianisme, *enn sel lepep, enn sel nasyon* (un seul peuple, une seule nation), n'a pas réussi à populariser à Maurice l'idée de la *nation* moderne (T. Eriksen, 1994).

12. Les *dvija*, ceux à qui est réservé l'accès aux textes sacrés.

13. Les castes sont alors appelées *jaat* et le système des castes, *jaat-paat* ou castéisme.



niveaux d'identification plus précis mais moins connus (notamment des non-Hindous). Ce faisant, l'usage mauricien se différencie de l'usage indien, où la *jati* reste plus pertinente au quotidien, et où les « Vaishya » ne forment jamais une majorité. En outre, les subdivisions en patronymes et en lignages (*gotra*)<sup>14</sup> viennent compliquer l'identification. Le lignage *gwalbansh* de la *jati* Ahir, par exemple, est revendiqué et perçu comme une caste. Les discours généraux confondent également la caste avec l'origine géographique (la « caste bengalie »), communautaire (la « caste marathi ») et même ethnique (la « caste hindoue », voire la « caste des Chinois »)<sup>15</sup>. La catégorie *Brahmin*, enfin, est réservée à Maurice à ceux faisant fonction de prêtre<sup>16</sup>.

Globalement, les analyses de la société mauricienne reprennent une part importante du discours local. Toutes abondent dans le sens de S. Vertovec lorsqu'il explique : « Il est probable que la principale évolution socio-religieuse parmi les Hindous de la Caraïbe [...] a été l'atténuation du système de castes » (2000 : 52). Le principal article centré sur les castes mauriciennes, publié en 1994, s'intitule *The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius*. Oddvar Hollup y argumente que le système de castes indien a été largement relativisé à Maurice. Pareille conclusion est supposée valable pour l'ensemble des communautés de la diaspora hindoue<sup>17</sup>, et notamment celles issues de l'engagisme. C. Ghasarian (1991) pour la Réunion, S. Vertovec (2000) pour Trinidad, C. Jayawardena (1971) et V. Mishra (1979) pour Fiji ou P. Kumar (2012) pour l'Afrique du Sud, sont tous d'accord pour dire que le système de castes indien « n'a jamais été établi avec succès au-delà des mers » (O. Hollup, 1994).

À lire la bibliographie, la caste (au moins comme *système* avec son idéologie) serait résiduelle ou inopérante à Maurice. Deux types de critiques peuvent être adressés à cette analyse. D'une part, on reprochera une réification du système des castes indien, perçu comme dépourvu de tout potentiel de mobilité et de transformation. Pareil appauvrissement des réalités indiennes conduit à résumer les castes à Maurice à une version édulcorée du système indien, l'évolution étant systématiquement expliquée comme résultant de l'engagisme. D'autre part, on

---

14. Notamment chez les Telugu (groupe ethno-linguistique originaire d'Andhra Pradesh au sud de l'Inde) qui se positionnent systématiquement dans la hiérarchie des lignages (*gotra*) propres à leur communauté : Telgalolou (*oil makers*), Naaggotu, Campolou, Reidcolou, Markande, Salolou, Navdekta. Il semble difficile de tracer l'origine de ces termes, et la catégorie (*jati*, *gotra*, patronymes) dont ils relèvent au sens strict. Le prêtre telugu demande systématiquement le *gotra* de celui au nom de qui il réalise une prière.

15. On notera que le terme *kalite* (« qualité ») désigne en créole l'identité ethnique d'un individu, ce qui n'est pas sans rappeler les conceptions hindoues de *varna*.

16. *Maraz* renvoie également parfois à la prêtrise et non au statut. Ainsi les spécialistes des rites funéraires sont-ils appelés *katha maraz* tout en étant associés à des basses castes.

17. Souvent sous le même qualificatif de « désintégration » (C. Jayawardena, 1971 ; E. Grieco, 1998).

reprochera une perception trop superficielle de la réalité mauricienne qui s'arrête à la présence de castes individuelles en tant que groupes sociaux distincts, et sous-estime l'importance du système, avec sa hiérarchie et son idéologie.

## Castes et engagisme

Le principal argument soutenant la disparition ou l'édulcoration du système des castes à Maurice présente l'histoire de l'engagisme comme rigoureusement incompatible avec les exigences de castes : d'abord du simple fait de quitter le territoire indien, ensuite en référence au tabou de la traversée de l'océan (les « eaux noires », *kala pani*), enfin en conséquence de l'impossible maintien des règles de pureté à bord du bateau et lors de l'installation, ailleurs qu'en Inde, dans les plantations.

### Les castes des candidats à l'engagisme

L'engagisme et son récit sont aujourd'hui au centre des enjeux identitaires mauriciens. Tantôt par ignorance de l'histoire, tantôt par manipulation politique, l'engagisme a donné naissance à des mythologies fondatrices omniprésentes. Les engagés ont ainsi été présentés comme des esclaves kidnappés en Inde (H. Tinker, 1974) ou, au contraire, comme de fiers conquérants venus porter à Maurice la sagesse de la civilisation indienne (K. Hazareesingh, 1973). Il n'existe pourtant pas une histoire ou une expérience unique de l'engagisme. L'engagisme des années 1830, très peu encadré légalement et recrutant surtout dans les populations tribales, avait peu en commun avec celui des années 1850, sans parler de celui des débuts du XX<sup>e</sup> siècle. Et les situations individuelles ont également varié, entre le soldat Cipaye fuyant la répression coloniale après la mutinerie de 1857, le pèlerin trompé ou kidnappé par le recruteur sur les champs de foire et le paysan endetté rêvant d'un avenir meilleur. De ces situations contrastées dépendent aussi les possibilités du maintien du système de castes et de son adaptation à Maurice.

L'identité de caste des candidats à l'engagisme est difficile à estimer (M. Carter, 1995 : 95 *sq.*). D'abord du fait des registres incomplets ou confus. Les employés britanniques n'étaient pas nécessairement familiers avec les noms de castes, ou ne prenaient pas le soin de les noter scrupuleusement. On trouve en conséquence pêle-mêle sur les registres des noms de castes, de sous-castes, des patronymes, des professions et des indications d'origines géographiques. Ensuite parce que l'on peut faire l'hypothèse de stratégies individuelles de la part des candidats à l'engagisme. Les fausses déclarations et manipulations du statut de caste sont d'autant plus probables et d'autant moins contrôlables qu'aucune hiérarchie de caste n'a jamais été fixée dans une quelconque liste, et que chaque statut de caste est, en Inde même, débattu et négociable. Il est également crucial de souligner les dimensions conflictuelles de la caste indienne. Loin de l'image d'individus passifs et soumis à l'inéluctable logique d'oppression de la caste, image partagée

par tous (hindous ou non) à Maurice, les conflits inter-castes étaient, dans l'Inde du XIX<sup>e</sup> siècle, chroniques et parfois violents (C. Servan-Schreiber, 2001 : 173). Il est raisonnable de supposer que certains ont profité de l'engagisme pour commencer une nouvelle vie sous un statut plus élevé, en déclarant soit une autre caste que la leur, soit un statut auquel les membres de sa caste aspiraient sans qu'il soit reconnu par les autres. De tels individus étaient parfois tournés en dérision sous l'appellation « Brahmanes de bateau » (P. Singaravelou, 1991 : 16). On trouve également documentées (M. Carter, *ibid.*) des stratégies inverses, certains membres de hautes castes préférant cacher leur identité par peur que leur statut d'élite intellectuelle, notamment, ne les desserve aux yeux des planteurs, les pensant inaptes au travail de la terre ou trop prompts à fédérer et conscientiser les engagés.

Certaines évaluations statistiques ont néanmoins été réalisées (B. Benedict, 1961 : 21 ; M. Carter, 1995 : 98 ; H. Tinker, 1974 : 55). Elles concluent à une émigration multi-castes, grossièrement représentative de la répartition dans la population indienne avec, donc, une majorité de basses castes. Si la plupart des engagés étaient des paysans, les politiques commerciales britanniques et les débuts de l'industrialisation de l'Inde, causant nombre de faillites dans l'artisanat local comme le textile, ont probablement conduit des individus non paysans à s'engager.

## Quitter le territoire indien et franchir les eaux noires

L'argument de la perte de la caste est devenu un lieu commun à Maurice. Il est notamment mobilisé au service des stratégies de victimisation des engagés devenant ainsi des individus aussi brutalement coupés de leur sol et de leur culture que les esclaves africains. La discussion des « eaux noires » taboues est ainsi venue alimenter récemment la relecture de l'histoire de l'engagisme dans le cadre d'enjeux de positionnement vis-à-vis des descendants d'esclaves. Franchir *kala pani* devient selon ce récit de l'engagisme un équivalent du « Middle Passage », traversée de l'Atlantique par les bateaux négriers. Afin de nuancer ces arguments, il faut invalider l'argumentation des nationalistes hindous de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui, dans leur prétention à assimiler l'Inde à un territoire hindou, ont longtemps combattu la possibilité d'être hindou hors de l'Inde (P. Van der Veer, S. Vertovec, 1991 : 152). Nous nous contenterons de noter ici deux points.

D'une part, gardons-nous d'assimiler l'Inde villageoise du XIX<sup>e</sup> siècle à une société repliée sur elle-même sans tradition de contacts ni possibilité de s'y adapter. Le terroir bhojpuri, d'où sont issus les deux-tiers des engagés, est même précisément renommé pour l'historicité de ses pratiques migratoires (C. Servan-Schreiber, 2010 : 29 *sq.*). Les marchands, soldats et travailleurs agricoles bhojpuri n'ont pas attendu l'engagisme pour se déplacer<sup>18</sup>, y compris sur les fleuves

---

18. Pas plus que les Tamouls, comptant par exemple à Maurice artisans et commerçants dès la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

et les mers, et y compris en dehors de l'Inde (au Népal et en Birmanie, par exemple). Le Bhojpuri étant un « éternel immigrant », ses chants traditionnels, par exemple, se concentrent précisément sur son statut d'exilé (*bideshiya* – *ibid.* : 43), contredisant la représentation d'individus dont l'identité de caste serait rigoureusement incompatible avec le fait de quitter leur territoire natal.

D'autre part, les indologues Louis Renou et Jean Filliozat soulignent certes le tabou du voyage par mer (1985 : 610), exigeant au retour un rituel d'expiation. Mais ce tabou de la traversée de *kala pani* renvoie à une vision brahmanique de la caste et du voyage, perspective d'élite ultra-minoritaire qui ne concerne que les hautes castes orthodoxes, jamais concernées par l'engagisme<sup>19</sup>. Tout comme un individu de basse caste marchant dans la rue, se baignant et mangeant ou offrant sa dévotion n'est que marginalement concerné par les risques de pollution qu'encourt l'individu Brahmane dans pareilles circonstances, seuls certains Brahmanes ont probablement craint les conséquences de la traversée de l'océan sur leur identité de caste. Ériger au cœur de l'analyse de la caste à Maurice le tabou lié au fait de quitter le territoire indien ou au fait de franchir l'océan, considérer ces tabous comme structurant l'expérience de l'engagisme, revient à prêter aux paysans indiens du XIX<sup>e</sup> siècle les considérations et les contraintes de l'élite ultra-minoritaire d'alors.

Un autre argument liant le fait de quitter l'Inde et la désintégration de la caste repose sur la tradition des « *depot marriages* », lorsque les candidats à l'engagisme se mariaient immédiatement avant le départ afin de satisfaire les besoins des planteurs, et les quotas des recruteurs, en couples mariés. Pourtant, M. Carter (*Ibid.* : 94) doute que de tels mariages aient effectivement et durablement désintégré les traditions d'endogamie (de caste, mais aussi d'origine géographique ou de langue). Aucune incompatibilité définitive entre engagisme et système des castes ne peut être posée *a priori*. Reste qu'un examen scrupuleux des conditions de l'engagisme soulève un certain nombre de questions. Plus que la migration en tant que telle, ou la longueur du voyage, c'est la promiscuité et la commensalité à bord des bateaux qui a posé problème. La logique hindoue de la pureté et de la pollution qui préside au système des castes repose notamment sur ces règles et interdits de commensalité. Qui prépare la nourriture et avec qui la partage-t-on ? sont les questions dominantes dans l'histoire des marins indiens, par exemple, en dehors de l'engagisme. En conséquence du non-respect supposé de ces règles lors de la traversée et, plus tard, lors de l'installation à Maurice,

---

19. Au terme de débats nourris (notamment autour du *Sea-voyage movement* bengali), les élites orthodoxes indiennes ont élaboré des stratégies contournant ces tabous, qu'il s'agisse d'aller étudier à Londres, ou d'aller se battre (avec les régiments de Cipaye) outremer. Le Maharaja de Jaipur Madhosingh II fut lui convoqué à Londres en 1902 pour le couronnement du roi Edouard VII ; tout fut fait pour protéger la pureté rituelle et l'identité de caste du Maharaja (C. Clémentin-Ojha, 2011). D'autres ont dû faire face à la pollution et, de retour en Inde, ont dû se soumettre à des rites d'expiation afin de réintégrer leur caste.

les observateurs ont conclu à la disparition des castes. Il semble pourtant que les exigences de castes n'aient pas unilatéralement disparu lors du voyage. Les hautes castes, minoritaires, auraient ainsi réussi à conserver leur pureté en refusant de manger les repas cuits à bord, ou en bénéficiant d'exemptions de certaines tâches polluantes (M. Carter, 1995 : 102, 122). Notons que la nature flexible du système de castes intègre naturellement les situations d'exception (*apadharma*). C'est assez logiquement en somme que les narrations mauriciennes de l'engagisme incluent la comparaison systématique entre les bateaux d'engagés et les bateaux conduisant les pèlerins hindous au temple de Jagannath sur la côte est de l'Inde. Dans ce fameux lieu de pèlerinage, les castes s'effacent devant la dévotion, et les exigences de la pureté sont levées sans qu'aucun tabou ne soit brisé ni aucune conséquence définitive déplorée. Du moins est-ce là le discours hindou sur le pèlerinage, largement nuancé par l'analyse des réalités pèlerines. De même, tous sont dits « frères », « identiques » dans le bateau d'engagés. Cette catégorie de *jahaji bhai* (« frère du bateau ») ne saurait être comprise comme une alternative pérenne à l'identité de caste ou de religion. S'il semble que les « frères » ont effectivement entretenu des relations d'endogamie à la génération suivante, il demeure improbable que ces règles de mariage aient perduré, d'une part, et qu'elles aient unilatéralement remplacé, ou transgressé le critère de caste, d'autre part (J. Benoist, 1989).

En définitive, on retiendra que les candidats à l'engagisme ne sauraient être résumés à des individus esseulés et passifs, soumis à une inéluctable perte de leur identité et de leur caste. La logique résiliente étant précisément celle, religieuse et hiérarchisante, de la pureté relative, on ne peut non plus conclure à la disparition des castes en tant que système. En outre, on rappellera que le système des castes, pour être structurant, ne doit pas être envisagé comme incompatible avec toute évolution et compromis.

## Les castes à l'île Maurice : du camp au village

Une fois les engagés installés à Maurice dans les camps (lieux de résidence) de plantation<sup>20</sup>, le partage effectif des conditions de vie et de travail avec des non-Hindous a été à son tour perçu comme rédhibitoire pour le système des castes. K. Hazareesingh (1973) et J. Benoist (1989) ont par exemple souligné combien les engagés ont dû attendre leur installation en villages (fin XIX<sup>e</sup>) pour reproduire leurs structures sociales.

Les enseignements d'une enquête récemment réalisée soulignent pourtant l'existence de castes à l'intérieur même de la plantation. Comparée aux silences

---

20. Concrètement, le camp était constitué, outre un espace commun, des fontaines, des latrines et, parfois, d'un lieu de culte, d'une dizaine de « longères », bâtiments sommaires (originellement en torchis et paille) comptant chacun une dizaine de logements familiaux. Initialement, les camps des engagés n'étaient autres que les lieux où logeaient les esclaves.

de l'histoire de l'esclavage à Maurice (V. Teelock, 1998 : 5), l'histoire de l'engagisme (au moins sa seconde moitié) est relativement bien connue. Cependant, on manque encore cruellement d'informations sur la vie quotidienne des engagés dans les camps de plantation. De 2009 à 2011, j'ai dirigé une équipe de recherches sur les castes à Maurice, au nom de la *Truth and Justice Commission* commanditée par le gouvernement mauricien<sup>21</sup>. Outre le fait de défricher un pan entier méconnu de la culture mauricienne, l'enquête présentait l'intérêt de recueillir les discours des individus, essentiellement Bhojpuri, âgés de plus de 65 ans, qui sont nés dans les camps de plantation (dans les années 1920-1940) et y ont vécu parfois jusqu'à aujourd'hui. C'est dans ces camps, lieux de résidence de tous les engagés pendant plusieurs générations, que s'est construite la créolité mauricienne, au cœur du travail de la canne à sucre et du contact entre cultures. Les enquêtés évoquent l'île Maurice contemporaine, mais surtout leurs souvenirs des années 1940-1960, et remontent jusqu'à la période charnière des débuts du XX<sup>e</sup> siècle à travers la situation de leurs parents ou grands-parents, première ou seconde génération arrivée à Maurice.

On ne peut écarter dans l'analyse de ces discours la possibilité d'un effet-nostalgie : le camp est souvent décrit de prime abord comme un lieu paisible et positif, où tous se connaissaient, étaient « polis » et « s'entraidaient », où « tout le monde était pareil ». Restent le fond des discours et les innombrables anecdotes qui contredisent largement l'image de camps sans caste. Restent aussi les liens avec le présent, qui interdisent de cantonner le système de castes à Maurice à une logique révolue.

## Signes extérieurs de caste et spécialisation professionnelle

Il est vrai que le quotidien mauricien semble parfois ignorer le critère hindou de la pureté. Ceci explique que les Mauriciens non hindous soient si peu informés des réalités de caste. On peut citer des anecdotes représentatives : les dévots qui se rejoignent sous le hall du temple à l'heure de la prière, et se font la bise, sans que le statut impur de la salive n'interfère<sup>22</sup> ; ou le fait d'autoriser l'ethnologue à réaliser l'*arati* (offrande de lumière aux dieux) pour les dévots ; ou encore les

---

21. L'objectif officiel annoncé par le « *Truth and Justice Commission Act* » (22 août 2008) était « d'évaluer les conséquences de l'esclavage et de l'engagisme pendant la période coloniale et jusqu'à aujourd'hui » dans un esprit de réconciliation nationale, mais aussi de mise en lumière de pans méconnus de l'histoire mauricienne. Les recommandations du rapport, rendues public fin 2011, se concentraient particulièrement sur la reconnaissance de la discrimination dont continuent de souffrir les créoles dans la société mauricienne contemporaine. Je remercie Vijaya Teelock qui m'a confié cette enquête, et Alvina Gopaulen, Smita Gya, Vikram Mugon et Dreesha Teelwah, collaborateurs efficaces et enthousiastes.

22. Plusieurs auteurs, dont C. Ghasarian (1991 : 37) pour la Réunion, soulignent l'adoption de la poignée de mains à la place de la salutation traditionnelle mains jointes, sans contact.

mariages occasionnels entre Hindous et non-Hindous. Citons également un certain nombre de signes extérieurs d'appartenance de caste qui ont disparu. Les anciens se souviennent que la forme et l'endroit des tatouages (*godna*)<sup>23</sup> indiquaient la caste, tout comme les vêtements (*dhoti*, turbans) et les bijoux (dont les chaînes de mariage). Ces informations spécifient toutefois ce qui a disparu depuis le temps des grands-parents (fin XIX<sup>e</sup> siècle). La neutralité relative des bijoux et vêtements dans l'île Maurice d'aujourd'hui relègue alors commodément la caste comme « une chose du temps passé (*letan margo*) ».

Pourtant, le tabou lié à la caste à Maurice a souvent interféré avec l'enquête. Celle-ci, sous l'euphémisme de *Social stratification project*, a été mise sous la responsabilité directe du *Prime Minister Office*. Les castes font en effet partie à Maurice des « *Reserved Research Areas* » pour lesquelles un chercheur doit être spécialement accrédité<sup>24</sup>.

L'existence même du tabou, logiquement, indique la persistance du système. De nombreux enquêtés ont exprimé leur appréhension à parler des castes, ont demandé l'anonymat ou à ce que certaines phrases soient effacées. Nul n'a jamais argumenté en faveur de possibles dimensions positives du système des castes, telle que la solidarité à l'intérieur de chaque caste, ou la logique de clientélisme inter-castes assurant protection au plus vulnérable. Pourtant, la fierté d'appartenir à une caste de statut élevé réapparaît rapidement, telle cette femme Ahir parlant fièrement de son époux « Bengali » : « Bengali, c'est une très haute caste, comme les Brahmanes (*Bengali pli gran nasyon kouma maraz*) »<sup>25</sup>. Inversement, malgré l'usage pour la femme d'adopter la caste de son mari, lorsque les castes des deux mariés ne sont pas équivalentes, l'épouse retient souvent la plus haute des deux. En outre, sur une centaine d'entretiens, seuls de rares individus ont dit ignorer leur *jati*, et c'était systématiquement un indice de leur appartenance aux basses castes. Tous, en revanche, quelle que soit leur caste, sont gênés<sup>26</sup> d'évoquer les basses castes, leurs pratiques et leur réputation. C'est le cas lors des histoires de familles : il faut l'intervention d'un voisin pour « rappeler » à l'informateur que l'une de ses filles est mariée dans une basse caste. Mais l'existence même de basses castes est source de gêne. Les noms de castes intouchables (Chamar ou Dusadh) et leurs pratiques telles que l'élevage des cochons, sont évoqués avec discrétion (*sous-tapi*) et même répulsion : on parlera de « ces-gens »

23. Un tatouage en forme de *tika* sur le front pour les Junglee, un *godna* sur le bras pour les hautes castes, un autre près des yeux pour les Bengali, etc.

24. Plusieurs ouvrages (récents ou non) traitant brièvement des castes ont été retirés de la vente à Maurice. Si certaines réticences ont été notées au niveau institutionnel (mise à disposition des registres des engagés avec mention des castes), l'enquête à proprement parler (choix des thématiques, méthodologies, terrains d'enquête ; rédaction des analyses et conclusions) n'a subi aucune pression ni censure.

25. Les interviews ont été réalisées en Créole et en Bhojpuri (créolisé).

26. Y compris lorsque les enquêteurs étaient uniquement des Mauriciens d'origine bhojpuri.

(*sa boug-la*) qui mangent « ces choses-là » (*lotte zaffer*). Ce serait parce qu'ils élevaient, sacrifiaient et mangeaient du porc que les samajistes Chamar ont été exclus de la commensalité et de l'intermariage avec les autres samajistes, cause de la scission du groupe (Hollup, 1994). Les basses castes sont également associées à des personnalités négatives : les Chamar sont sales, alcooliques et querelleurs. « Tu agis comme un Chamar ! » dit-on à un enfant indiscipliné. Le teint foncé des basses castes est également noté<sup>27</sup>, ainsi que leur façon de parler : grossière (*grossyer*) et agressive (*batayer*). Il serait même « impoli » de prononcer le nom de Chamar, ce pour quoi « il vaut mieux dire *Ravived* ».

Outre l'école et les liens d'amitié, le monde du travail est le principal domaine dans lequel la caste est systématiquement dite inopérante dans le camp<sup>28</sup>. L'absence supposée de ségrégation spatiale et de spécialisation professionnelle sur la base de la caste est revendiquée comme caractéristique du camp. L'idée rejoint la bibliographie, notamment à propos de la Réunion voisine : « Le mélange des travailleurs dans les plantations et l'alignement du statut de chacun comme ouvrier contractuel a fait disparaître un des fondements du système des castes : la spécialisation professionnelle. Dans un contexte social rapprochant physiquement les engagés, [...] le refus des colons de reconnaître les différences entre les engagés [accélère] le processus d'homogénéisation » (C. Ghasarian, 1991 : 32). De même, l'enquête à Maurice n'a trouvé aucun indice convaincant d'une manipulation de la caste par les planteurs à des fins de contrôle social de leur force de travail. Les « Blancs » (*bann blan*) ne connaissaient pas « ces histoires » (*bann zaffer*)<sup>29</sup>. Si les contremaîtres (*sirdar*) étaient, au départ, souvent (mais pas toujours) issus des hautes classes, ils le devaient, selon les informateurs, à leurs compétences (ils savaient lire et écrire) et non à leur supériorité en termes de pureté socio-religieuse. Et tous soulignent en contrepoint que, avec l'accès à l'alphabétisation, on trouve de nombreux *sirdar* de basses castes. Ce seront ainsi ces *sirdar*, et non certaines castes spécifiques dont c'est la fonction traditionnelle en Inde, qui patronneront la plupart des lieux de culte de la plantation mauricienne.

La spécialisation professionnelle prototypiquement liée à la caste n'indique pas nécessairement (pas plus qu'en Inde) la profession effective de l'individu.

---

27. Il faudrait étudier l'articulation de pareil critère (existant en Inde) avec les fondements racistes de la société de plantation.

28. Le cas des *baitka* (du hindi *baithna* : s'asseoir ; sorte de centre communautaire et éducatif hindou présent dans les plantations) est plus ambigu. Certains se souviennent que les castes n'importaient pas ; d'autres que c'était uniquement le cas des « Vedic baitka », celles affiliées à l'Arya Samaj, par opposition aux « Puranic baitka » affiliées au Sanata Dharma.

29. P. Van der Veer et S. Vertovec vont plus loin en arguant que la caste, partiellement inventée par la colonisation britannique, a été logiquement abandonnée dans la plantation puisqu'elle n'était « clairement plus une catégorie nécessaire au contrôle des engagés » (1991 : 155).



Pourtant, les liens ont en partie perduré et chacun sait à Maurice que les Ahir élevaient des vaches et vendaient du lait, que les Chamar étaient cordonniers et les Dhobi blanchisseurs<sup>30</sup>. Derrière la spécialisation associée à chaque caste, on retrouve la hiérarchie du système selon le critère de la pureté.

La principale dimension du système des castes perdue à Maurice, celle dont nul ne parle localement, concerne le système *jajmani* d'échanges de biens et de services (entre castes propriétaires de la terre et castes sans terre) au cœur de la vie villageoise indienne. À Maurice, pareille logique a été remplacée par une division du travail, et une hiérarchie, fondées sur des catégories socioprofessionnelles (travailleur non qualifié, au champ ou à l'usine ; artisan qualifié ; état-major) et ethniques (« créole », « indien », « blanc »), ce que Chazan et Ramhota résument ainsi : « Les distinctions de castes ont été produites sur place, à travers la division du travail dans la plantation sucrière » (2009 : 250, note 9)<sup>31</sup>. Le cas des conversions au catholicisme, notamment chez les Tamouls, illustre davantage une stratégie d'ascension socioprofessionnelle dans le cadre du système de plantation, qu'une volonté de s'affranchir du système des castes<sup>32</sup>.

Lorsque les engagés quittent le camp, l'habitat des villages où ils s'installent reproduit une organisation spatiale suivant les castes. Il est probable que la tentative de réhabiliter la culture indienne, contemporaine de l'installation en villages (J. Benoist, 1989), s'est accompagnée de stratégies d'évolution socio-religieuse, notamment via des préférences de mariages plus affirmées. Aujourd'hui, une informatrice Ahir se rappelle que dans son village, il n'y avait « que des Ahir à part une famille Chamar et deux Tamouls » et, lorsque l'on évoque devant elle, sans mentionner la caste, une famille Dusadh habitant un village voisin, elle fait immédiatement le lien entre le quartier et la caste : « ah oui, c'est un endroit avec des basses castes (*ah wi sa place bann ti nation sa*) ». R. Allen note même que, pour les achats de terre, « il n'était pas rare que des personnes de caste identique ou comparable achètent des terrains proches dans une localité spécifique » (*Ibid.* : 167). D'autres critères de scission réapparaissent : entre musulmans et hindous, puis entre Bhojpuri et Tamouls, ou entre Tamouls et Telugu, par exemple.

---

30. Autres exemples cités : les Kurmi sont des maraîchers, les Koiri cultivent le safran (*turmeric*), les Kahar sont des potiers, les Halwai des confiseurs, les Lohar des forgerons, les Rajbhar des pourvoyeurs d'eau, les Noniya fabriquent le sel, les Dom sont des vanneurs, les Nai des barbiers.

31. Pareille évolution n'empêche pas que la réputation des « Indiens » insiste à Maurice comme ailleurs (pour le contexte pourtant radicalement différent des États-Unis, voir A. Mohammad-Arif 2000 : 69) sur leur familiarité avec les logiques du rapport patron/client propres au système *jajmani*. De cette familiarité découlerait, selon les uns, la capacité des Indiens à tisser des réseaux proches du pouvoir et, selon les autres, leur tendance à la docilité et à la collaboration.

32. J. Benoist (1979 : 132) compare même la christianisation des Indiens de la Réunion à la logique de sanskritisation des basses castes en Inde.

Les anciens, survalorisant peut-être une image romantique et égalitaire de la vie au camp, expliquent que l'installation en villages s'est accompagnée d'une perte des liens de solidarité qui réglaient la vie du camp au-delà des considérations de caste. Pourtant, les camps de plantation étaient déjà, dans une certaine mesure, des villages indiens dans lesquels les engagés ont succédé aux esclaves d'origine africaines plus qu'ils n'ont véritablement cohabité avec eux<sup>33</sup>. À La Réunion, « Les camps indiens sont généralement séparés de ceux des autres engagés dans les propriétés des planteurs. [...] Les groupes d'origine différente ont chacun leur mode de vie propre et leurs préjugés ethniques. Indiens, affranchis et population blanche évoluent ainsi dans une sphère sociale déterminée, exclusive l'une de l'autre » (C. Ghasarian, 1991 : 31). Effectivement, à Maurice, les Indiens représentent dès 1846 96 % de la main-d'œuvre de la canne (et 85 % de tout le travail agricole – R. Allen, 1999 : 59). Les descendants d'esclaves sont en partie restés dans l'univers de la plantation, mais comme « semi-laboureurs » (une minorité) ou artisans, et ils vivaient regroupés dans des camps séparés.

## Endogamie et commensalité

Pour justifier la désintégration des castes, on en appelle souvent au système même des castes, dont la nature holiste n'aurait pu être reproduite à Maurice sans l'ensemble de ses composantes. L'absence (relative) de Brahmanes, notamment, a été mise en avant. Ce faisant, les observateurs surestimaient la place des Brahmanes dans la vie (y compris rituelle) des paysans bhojpuri du XIX<sup>e</sup> siècle, et sous-estimaient le rôle central des spécialistes de la religion populaire, qui peuvent être paysans et intouchables. Soulignons en passant que, parmi d'autres conditions de migration encore, l'univers de la société de plantation n'était pas inconnu des paysans bhojpuri, qu'il s'agisse des plantations de canne à sucre du Bihar ou des plantations de thé en Assam. En ce sens, les ajustements imposés par l'installation en camps à Maurice sont probablement moins radicaux qu'on ne le prétend parfois.

Contestant l'interprétation de l'engagisme comme un moyen de s'émanciper du système des castes, ou comme une dynamique comparable à l'esclavage, M. Carter (1995) démontre le rôle central des *returnees*, ces intermédiaires indiens, entre le planteur et les engagés, chargés de retourner en Inde pour recruter au nom du planteur de nouvelles « bandes » de travailleurs sous contrat. Sans surprise, les stratégies de ces *returnees* s'appuyaient sur des réseaux de parenté, de localité et de caste, invalidant à nouveau l'image d'engagés esseulés, coupés de leurs repères sociologiques et communautaires (cf. aussi B. Benedict, 1961 : 20).

---

33. Dès avant l'engagisme, les Indiens libres vivaient dans des lieux séparés (le « Camp des Malbars », à Port-Louis). Le métissage « biologique » et même résidentiel n'a jamais été la norme. En revanche, on trouvera des indices décisifs du métissage culturel dans l'histoire du créole, rapidement adopté comme langue véhiculaire.

On soulignera également que toutes les castes n'étaient pas logées à la même enseigne. Ainsi les Ahir, les Chamar ou les Dusadh, numériquement bien représentées, ont été à même de respecter l'endogamie<sup>34</sup> et de renforcer leur identité de caste, alors que d'autres castes moins bien représentées ont probablement été amenées à renégocier leurs stratégies de mariage et leur statut dans la hiérarchie. De fait, l'endogamie de caste, pour souffrir des exceptions, reste le mariage préférentiel chez les Mauriciens hindous. À l'époque du camp existaient des « arrangeurs » (*agwa*, terme bhojpuri rentré dans la langue créole) qui veillaient au respect des castes. Mais aujourd'hui encore, de nombreux informateurs, au premier abord peu soucieux des considérations de castes, expliquent que tous leurs frères et sœurs ainsi que leurs enfants sont mariés dans leur propre caste<sup>35</sup>. Les individus qui prétendent ne pas connaître leur *jati* expliquent que la caste est une affaire de femme et, plus précisément, de mère et de belle-mère, qui s'en soucient au moment du mariage. « Le castéisme, c'est pour mariage », explique une ancienne de caste Vaish, « ils disent qu'il faut pas donner de filles dans les basses castes (*zot dire pa pou done tifi dan ti nation*) »<sup>36</sup>. Pareil respect de l'endogamie interdit de limiter la préservation de la caste à Maurice aux catégories englobantes (et brahmaniques) de *varna*. Cette idée, omniprésente dans la bibliographie (O. Hollup, 1994 ; S. Chazan, P. Ramhota, 2009 : 157, note 18) fait écho à de nombreux discours locaux. Pourtant, comment expliquer alors que les castes les plus nombreuses telles les Ahir, Koiri, Kurmi, Dusadh, Chamar continuent de privilégier l'endogamie de *jati* ? Si seul le niveau-*varna* structure la stratification sociale, pourquoi les Dusadh et les Chamar, tous deux intouchables, ne généralisent-ils pas l'intermariage dans le respect de l'endogamie de *varna* ?

S. Vertovec cite la perception du bain, de la salive, ou du fait de partager une bouteille ou un verre comme des « dimensions [...] de la culture indo-caribéenne [...] clairement d'origine indienne » (2000 : 118). Plus près de Maurice, C. Ghasarian ajoute le fait de jouer du tambour (tendu de peau animale, donc impur), « l'obsession du "non-contact" » et la récurrence des jeûnes purificateurs comme fondateurs de la culture indienne à la Réunion (1991 : 79). Le même auteur remarque : « La crainte religieuse d'être souillé et les notions du pur/impur interviennent subrepticement dans les interactions sociales, même en dehors du carême » en relevant à nouveau la réticence à boire dans un verre en contexte non-domestique (*Ibid.* : 149). On reconnaît là les marqueurs types de l'idéologie hindoue de la pureté et de la transmission de la souillure. Il en

34. Si le déséquilibre initial du *sex ratio* a dû entraver l'endogamie, on notera que, dès 1868, un ratio de 40 % de femmes a été imposé aux recruteurs (A. Carsignol, 2011 : 21).

35. Autre parallèle avec ce que l'on observe en Inde, les remariages des femmes de haut statut se font toujours avec un mari de caste plus basse (une Bengalie mariée en Ahir et remariée en Noniya).

36. Plusieurs informateurs relèvent que la contrainte de marier son enfant dans une « bonne » caste est plus forte pour les filles que pour les garçons.

est rigoureusement de même à Maurice et, une fois établi le respect des règles d'endogamie de caste, on ne s'étonnera pas que les règles de commensalité se soient, elles aussi, maintenues dans le camp de la plantation. Dans le camp, l'eau de la rivière était partagée par tous et tous utilisaient le même puits. « Mais pas le même *lota* [récipient] », précise-t-on ! Et les enquêtés témoignent que les individus de haute caste n'acceptent pas la nourriture ni l'eau des basses castes. Une femme Ahir raconte : « J'avais des amis de toutes castes, mais on n'avait pas le droit d'aller manger chez eux, ou eux de rentrer chez nous. » Elle se souvient que, à l'occasion d'un mariage de basse caste où un individu de haute caste était invité, ce dernier se contentait « d'offrir un cadeau, sans boire ni manger ». Inversement, durant les mariages de haute caste, la nourriture était préparée uniquement par des membres de haut statut et, si les basses castes étaient invitées, elles étaient servies en dernier, et à l'écart. Des gardiens étaient même spécialement nommés pour vérifier le respect de ces conditions. L'ensemble de ces remarques souligne le maintien du critère de la pureté dans le quotidien des travailleurs du camp de plantation. Certains informateurs sont même parfaitement au courant des arcanes de l'idéologie hindoue : ils citent le critère de la cuisson, mode de transformation de la nourriture avec incorporation de la nature même de celui qui cuisine <sup>37</sup>.

Le « mariage d'amour » est attesté <sup>38</sup>, et de plus en plus, mais, si tant est qu'il rompe avec les exigences d'endogamie de caste, il ne va pas de soi. Parallèlement, si les mariages inter-castes ne sont pas valorisés, c'est aussi que nombre de problèmes pragmatiques, dont la commensalité, découlent des considérations de pureté socio-religieuse associées à la caste. Tous racontent les tensions et drames familiaux, et les chagrins d'amours contrariés par les parents sur la base de la caste, jusqu'au suicide. Les récits rapportent le leitmotiv de la belle-famille refusant de manger dans la maison de la belle-fille, ou la nourriture qu'elle leur prépare. Le risque d'ostracisme que porte l'exogamie, moins lourd de nos jours, reste connu. Une femme de 40 ans, assistant à l'entretien dans lequel son père, Ahir, évoque son mariage avec une femme de plus basse caste (Rajbhar), lui demande : « après, ta caste était morte ? / tu n'avais plus de caste ? (*ou jaat finn mort ?*) ». Les formes les plus violentes de discrimination liées à la caste sont souvent citées comme des exemples du passé, qu'elles soient physiques (un individu de basse caste frappé pour avoir indûment pénétré dans un lieu de culte) ou symboliques (la belle-famille refusant d'honorer le repas de la belle-fille). Certes, à Maurice aujourd'hui, nul ne se soucie plus de socialiser en public avec un membre d'une caste inférieure. Mais, comme en Inde, la caste continue à régler les affaires privées et l'évolution ne saurait cacher la pérennité de la logique

---

37. La dualité *pacca* (cru)/*kaccha* (cuit), inconnue de la majorité, apparaît même plusieurs fois dans les discours des travailleurs du camp.

38. Ainsi que de nombreux informateurs le formalisent, il n'y a alors que deux castes (*jaat*), celle des femmes et celle des hommes.

globale. Tel ancien de haute caste « ne parlait même pas aux basses castes », explique un membre de basse caste. Mais s'il a certes « pris l'habitude maintenant de leur parler et de s'asseoir avec eux », « il hésitera encore à partager leur repas », indice s'il en est de la résilience du critère-clef de la pureté dans le maintien de la hiérarchie statutaire.

## Caste, prestige, pouvoir et dévotion

De fait, l'évolution de la caste à Maurice est souvent équivoque. C'est notamment le cas dans sa relation à la dévotion. Globalement, les camps (Union Vale, Trois-Boutiques ou encore Chemin-Grenier, par exemple) voyaient l'ensemble des castes fréquenter le même *kalimai* (autel de plantation), chacun venant y prier sa divinité sous un nom particulier. Les informateurs notent toutefois que les « prières » étaient différentes : pour la *Baharia puja*, l'une des principales cérémonies des autels de plantation, les Babujee-Maraz ne faisaient pas de sacrifices, les Vaish sacrifiaient des boucs, et les Shudra des cochons. Une ancienne travailleuse du camp de Union Vale rappelle également que, dans sa jeunesse (années 1930-40), l'ordre de distribution du *prasad* (l'offrande consacrée retournée au dévot) suivait la hiérarchie des castes. Depuis, la multiplication progressive des *kalimai*, y compris au sein des camps (comme à Beau-Fond, à L'escalier ou à Mon Désert-Mon Trésor), a suscité, ou accompagné, la scission de la dévotion et des lieux de culte en *grand-* et *ti-nasyon* : il y avait « un *kalimai* pour les Vaish, un pour les Chamar »<sup>39</sup>. En outre, la plupart des *kalimai* étaient des espaces « *self-service* », sans officiant attaché, où l'image divine était directement accessible à tous et où chaque individu venait rendre sa dévotion selon ses connaissances, ses moyens financiers et ses traditions familiales ou préférences personnelles. La dévotion y était principalement une affaire féminine. L'institutionnalisation grandissante des lieux de culte remplace depuis vingt ans les *kalimai* par des temples construits, gérés par des associations de membres masculins, avec prêtre attaché et affiliés à une Fédération nationale au cahier des charges précis (langue rituelle imposée, divinités privilégiées).

Dans un premier temps (années 1980-2000), de nombreux lieux de culte rénovés ont donné lieu à des scissions selon les lignes de castes. Le président de la société (gestionnaire) d'un temple tamoul explique ainsi le poids de la caste : « Ce temple était connu pour être de haute caste. Moi je sais pas mais les gens disaient ça, les hautes castes ne pouvaient pas aller dans les autres kovils, et inversement. Ils avaient le droit mais ils disaient qu'ils ne se sentaient pas les

---

39. Voir aussi S. Chazan et P. Ramhota, 2009 : 344-6. Ce processus de différenciation concerne également la communauté tamoule. L'exemple du village de Saint-Julien-d'Hotman, qui compte deux temples tamouls rénovés, un *ti nasyon* et un *grand nasyon*, dédiés à la même divinité (Muruga) à une centaine de mètres l'un de l'autre, est documenté (*Ibid.* : 266 sq.) et connu localement.

bienvenus, ils n'étaient pas chez eux, je vous parle d'il y a 40-50 ans, et jusqu'aux années 1980-1990. » Plus récemment, le prestige associé aux temples rénovés, ainsi que la venue de prêtres d'Inde et l'aspiration à davantage d'orthodoxie a des conséquences importantes. Citons l'architecture nouvelle protégeant dans un espace réservé l'image divine de la possible pollution par les dévots. Parallèlement, ces considérations (ré) introduisant la hiérarchie de la pureté dans la logique dévotionnelle sont contrebalancées par l'idéologie universelle de ces nouveaux temples et dieux censés accéder aux prières des dévots de toute caste<sup>40</sup>.

L'évolution de la caste est, enfin, affaire de prestige. L'absence de hiérarchie officiellement figée permet à certains de se revendiquer, individuellement ou collectivement, d'une catégorie supérieure. Ainsi telle famille Ahir du camp de Union Vale se dit-elle d'une « sous-caste Maraz ». Les individus accolent également volontiers à leurs patronymes un suffixe prestigieux rattaché à un *varna* qui n'est pas nécessairement le leur : Singh ou Varma pour « faire » Babujee, Sharma ou Chowbey pour « faire » Maraz. Autre exemple de lutte de prestige autour de la caste : au sein du mouvement *Sanatan Dharma*, les Vaish ont combattu le monopole rituel qu'avaient les Brahmanes. Ils ont fait venir d'Inde des Brahmanes pour les initier à la prêtrise, ce qui eut pour conséquence une scission historique au sein de la *Hindu Maha Sabha* (contrôlée par les Vaish depuis 1985 alors qu'elle était aux mains des Brahmanes et excluait les basses castes depuis sa création en 1925). On remarquera que les communautés de basse caste choisissent souvent, là encore comme en Inde, de tenter d'utiliser le système des castes dans son potentiel d'ascension sociale plutôt que de s'extraire du système. Les intouchables Chamar sont devenus *Ravived*, et les Dusadh des « Rajput » (Kshatriya) en fondant en 1965 la *Gahlot Rajput Maha Sabha* (qui existe en Inde depuis 1923 – C. Servan-Schreiber, 2010 : 36). Comme en Inde, cette transformation terminologique, quoiqu'accompagnée de l'adoption des pratiques associées aux hautes castes (végétarisme, arrêt des sacrifices sanglants), affecte peu la hiérarchie effective.

Notons au passage qu'en termes d'utilisation du potentiel d'ascension statutaire du système de castes, la principale réussite est à mettre au crédit de la communauté « Vaish » dont la position hégémonique à Maurice indique qu'elle résulte de l'accès d'un certain nombre de basses castes (majoritaires dans l'engagisme) à ce *varna* prestigieux.

## Entre indianité et créolité

Contrairement à la fois aux discours locaux et à la bibliographie, le système hindou des castes, sa structure et son idéologie, est opérant à Maurice. En outre, il n'est certainement pas coupé de la logique socio-religieuse qui préside au

---

40. Pour une discussion des conditions et enjeux de l'évolution de l'hindouisme (et des temples) en Inde, lire G. Tarabout (1997) et, pour une synthèse, C. J. Fuller (1992).

système indien, ni restreint au seul squelette des *varna*. Si la *jati* gouverne aujourd'hui encore, au moins comme idéal, les règles de mariage, de commensalité, de résidence, d'entrée dans une maison, un temple, les types de sacrifice et même les spécialisations professionnelles idéal-typiques, non seulement on ne peut plus parler de « *disintegration of caste* », mais on doit reconnaître la pertinence, à Maurice, du critère idéologique de pollution rituelle au fondement du système de castes. La caste a certes été transformée dans le contexte de l'engasme, nécessitant des accommodements par rapport au fonctionnement idéal du système et débouchant sur un éclatement plus grand des situations selon les histoires familiales. Que la caste ait parallèlement évolué avec l'affirmation des classes sociales, l'urbanisation et la mondialisation paraît tout aussi indéniable. De même les enjeux de pouvoir derrière la caste sont-ils aujourd'hui renforcés plus qu'affaiblis, et les revendications statutaires réactivées et durcies dans le contexte de lobbying national. Mais la hiérarchie de la pureté, fondement du système, demeure. Affirmer la disparition de la caste en tant que système à Maurice revient à se laisser abuser par un certain discours mauricien présentant les castes en Inde comme une structure idéologique ultra-rigide et féodale. Au contraire, n'est-ce pas précisément avec cette hiérarchie, certes structurante et omniprésente, mais souple et évolutive, que fonctionne le système en Inde même ? N'est-ce pas la raison première de sa résilience <sup>41</sup> ?

Il faut d'autre part insister sur les spécificités du contexte mauricien, qui donnent à la caste des dimensions, et un schéma d'évolution propres. Les anciens des camps de plantation opposent le plus souvent un « avant » lorsque les castes réglaient la vie quotidienne de leurs parents, et un « après » qui aurait vu les castes disparaître pour leur génération. Comme c'est le cas à Trinidad (S. Vertovec, 2000 : 122), la « disparition » des castes est vantée comme l'indice de cet hindouisme moderne et libéral que les Hindous hors-Inde ont su promouvoir. La résurgence récurrente de la caste dans les faits divers ou débats ne serait que manœuvre de la part des non-Hindous pour critiquer et diviser la communauté hindo-mauricienne. Différencier les castes pourrait remettre en cause l'idée communément admise d'une « majorité » hindoue à Maurice, voire d'une majorité « Vaish », sur lesquelles reposerait le rapport de force identitaire actuel. Ainsi le responsable de la principale association de temples bhojpuri explique-t-il : « Il ne faut pas oublier cette blessure d'antan qui avait divisé la communauté hindoue

---

41. Ainsi C. Jaffrelot (dans un ouvrage à paraître) résume-t-il la situation contemporaine en Inde : « En un siècle et demi la caste s'est beaucoup transformée. Elle n'est plus l'élément d'un système social vertical formant un tout : elle existe davantage par elle-même. Elle s'apparente davantage à un groupe d'intérêt porteur de valeurs propres – non plus tendu vers celles du brahmane – et doté d'associations de défense corporatistes, voire de partis politiques. [...] Mais si le système des castes s'est ainsi métamorphosé, la caste demeure une des unités de base de la vie indienne, comme en témoigne l'importance que les familles accordent à l'endogamie au sein de la *jati* ou, liberté nouvelle mais relative, du *varna*. »

en différentes castes. D'ailleurs, j'avais brûlé un exemplaire d'un journal tellement j'étais révolté de voir que ce titre avait publié une répartition des différentes castes de la communauté hindoue. Ce n'est pas normal que les gens continuent à diviser la communauté hindoue en diverses castes » (*Défimédia*, 24/06/2011). Ainsi encore Sarita Boodhoo, militante bhojpuri, renvoie-t-elle les autres communautés mauriciennes à leurs propres stratifications sociales endogames (les « grands » blancs ; les Chinois Hakkas ; les musulmans Surti, etc.) en déplorant que seules les castes hindoues soient stigmatisées (entretien du 20 août 2010).

En outre, les castes sont dénoncées aujourd'hui comme une invention récente de la part de politiciens, hindous cette fois, peu scrupuleux et prompts à mobiliser ces réseaux comme base au clientélisme politique. Dans cette logique, il s'agit à la fois de fédérer telle ou telle caste au-delà des différences de classe sociale, et/ou d'activer à travers la caste un critère de différenciation vis-à-vis des Mauriciens non hindous. D'où une certaine ethnicisation de la caste, que l'on retrouve aussi bien à la Réunion<sup>42</sup> qu'en Inde<sup>43</sup>.

De fait, la réaffirmation des divisions des castes à Maurice doit être envisagée dans le contexte d'une société multiculturelle, où elle s'articule avec l'évolution rapide des autres catégories (l'origine géographique, la langue, la religion, la classe sociale). Contrairement à l'Inde où chrétiens et musulmans sont en partie intégrés au système de castes, les communautés mauriciennes concernées par la caste ne représentent pas l'ensemble de la population, les Créoles descendants d'esclaves, les Franco-Mauriciens et les Sino-Mauriciens (un tiers de la population mauricienne) n'étant familiers qu'avec son usage politique et électoral. Pareil enclassement de l'hindouisme mauricien dans des réalités multiculturelles peut certes expliquer l'affaiblissement de l'idéologie et des structures de caste à Maurice, ou laisser penser à une « mauricianisation » du système. Mais il n'a pas eu pour conséquence, y compris aujourd'hui, la disparition du système. Et il laisse également ouverte la possibilité d'un durcissement de la caste en tant que marqueur et protecteur d'une identité ethnique perçue comme menacée.

Mathieu CLAVEYROLAS

*Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS)*

mathieu.claveyrolas@laposte.net

---

42. Où « la distinction ethnique [prend] le relais de celle basée sur la caste » (J. Benoist, 1979 : 132 ; voir aussi C. Ghasarian, 1991 : 78) et où la communauté d'origine tamoule se désigne elle-même comme *nasyon* (*Ibid.* : 33).

43. C. Jaffrelot (*Ibid.*) souligne notamment la mobilisation politique de la caste en Inde, facilitée par les politiques de quotas dans le cadre de la discrimination positive, comme groupe d'intérêt valorisé en lui-même. Mais le débat est encore ouvert parmi les indianistes quant à la perte de vitesse des castes en tant que système verticalement hiérarchisé.



## Bibliographie

- ALLEN Richard, 1999, *Slaves, Freedmen and Indentured Laborers in Colonial Mauritius*, Cambridge, CUP.
- BENEDICT Burton, 1961, *Indians in a Plural Society*, London, HM's stationery office.
- BENOIST Jean, 1979, « Religion hindoue et dynamique de la société réunionnaise », *Annuaire des pays de l'océan indien*, vol. VI, p. 127-166.
- , 1989, « De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde, ou la réincarnation d'une société », *Carbet*, n° 9, p. 185-201.
- , 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS.
- BOSWELL Rosabelle, 2006, *Le Malaise Créole. Ethnic Identity in Mauritius*, New York, Berghahn books.
- CARSIGNOL Anouck, 2011, *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*, Paris/Genève, Presses universitaires de France / The Graduate Institute Publications.
- CARTER Marina, 1995, *Servants, Sirdars and Settlers. Indians in Mauritius, 1834-1874*, Delhi, OUP.
- CHAZAN Suzanne, RAMHOTA Pavitrnanand, 2009, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation*, Paris/Moka, Karthala/MGI.
- CHRISTOPHER A. J., 1992, « Ethnicity, Community and the Census in Mauritius, 1830-1990 », *The Geographical Journal*, p. 57-64.
- CLAVEYROLAS Mathieu, 2010, « L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation », in Bava S., Capone S. (éds.), *Migrations et transformations des paysages religieux*, Autrepard, n° 56, Presses de Sciences Po, p. 17-38.
- , 2012, « With or Without Roots: the Compared and Conflicting Memories of Slavery and Indenture in the Mauritian Public Space », in Araujo A.-L. (éd.), *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, New York, Routledge, p. 54-70.
- CLÉMENTIN-OJHA Catherine, 2011, « Travel Regulations », in Jacobsen K., Basu H., Malinar A., Narayan V. (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3, Leiden, Brill, p. 203-207.
- DEERPALSINGH Saloni, 2000, « The Characteristics of Bihari Recruits », in Carter M. (éd.), *Across the Kalapani. The Bihari presence in Mauritius*, London, Centre for Research on Indian Ocean Societies, p. 43-55.
- , 2000, « Bihar: The Migratory State », in Carter M. (éd.), *Across the Kalapani. The Bihari presence in Mauritius*, London, Centre for Research on Indian Ocean Societies, p. 15-34.
- ERIKSEN Thomas, 1994, « Nationalism, Mauritian Style: Cultural Unity and Ethnic Diversity », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, n° 3, p. 549-574.
- FULLER C. J., 1992, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- GHASARIAN Christian, 1991, *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan.
- GRIECO Elizabeth, 1998, « The Effects of Migration on the Establishment of Networks: Caste Disintegration and Reformation among the Indians of Fiji », *International Migration Review*, vol. 32, p. 704-736.
- HAZARREESINGH Kissonsingh, 1973, *Histoire des Indiens à l'île Maurice*, Paris, Adrien Maisonneuve.

- HOLLUP Oddvar, 1994, « The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius », *Ethnology*, vol. 33, p. 297-316.
- JAFFRELOT Christophe, à paraître, « Les grandes tendance sociales », in Bates K., Boisvert M., Granger, Jaffrelot C. (éds.), *Les 10 avatars de l'Inde*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- JAYAWARDENA Chandra, 1971, « The Disintegration of Caste in Fiji Indian Rural Society », in Hiatt L., Jayawardena C. (éds.), *Anthropology in Oceania*, Melbourne, Angus and Robertson, p. 89-119.
- KUMAR Pratap, 2012, « Place of Subcaste (Jati) in the Discourse of Caste: Examination of Caste in the Diaspora », *South Asian Diaspora*, vol. 4, n° 2, p. 215-228.
- MISHRA Vijay, 1979, *Rama's Banishment: A Centenary Tribute to the Fiji Indians. 1879-1979*, Auckland, Heinemann.
- MOHAMMAD-ARIF Aminah, 2000, *Salaam America. L'islam indien en diaspora*, Paris, CNRS éditions.
- RENOU Louis, FILLIOZAT Jean, 1985, *L'Inde classique*, Paris, Maisonneuve.
- SERVAN-SCHREIBER Catherine, 2001, « Le mouvement bhojpuri. Culture et revendication identitaire en Inde du nord », *Purusartha*, vol. 22, p. 147-180.
- , 2010, *Histoire d'une musique métisse à l'île Maurice. Chutney indien et séga Bollywood*, Paris, Riveneuve éditions.
- SINGARAVELOU Pierre, 1991, *Les Indiens de la Caraïbe*, vol. 3, Paris, L'Harmattan.
- TARABOUT Gilles, 1997, « L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du sud) », in Clémentin-Ojha C. (éd.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, EFEO, p. 127-154.
- TEELOCK Vijaya, 1998, *Bitter Sugar. Sugar and Slavery in XIX<sup>th</sup> century Mauritius*, Moka, MGI.
- TINKER Hugh, 1974, *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas*, London, Hansib Educational Book.
- VAN DER VEER Peter, VERTOVEC Steven, 1991, « Brahmanism Abroad : on Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion », *Ethnology*, vol. 30, p. 149-166.
- VERTOVEC Steven, 2000, *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*, London, Routledge.

## Au « pays des Vaish » ?

### Structure et idéologie de caste à l'île Maurice

*L'île Maurice est une nation indépendante depuis 1968, fondée sur l'histoire et les structures de la société de plantation et majoritairement peuplée de descendants d'engagés indiens et hindous. La question du transfert ou de la perte du système des castes parmi les Mauriciens hindous est à la fois taboue localement et centrale pour la compréhension des réalités mauriciennes en plongeant l'analyse au cœur de la dialectique indianité/créolité. Une enquête réalisée auprès des anciennes générations ayant vécu (et vivant encore) dans les camps de plantation invalide la représentation commune d'une perte radicale du système de castes ou, du moins, de sa pertinence idéologique, chez les Mauriciens hindous.*

*Mots-clés : hindouisme, île Maurice, castes, Inde, plantation.*

## **In the “land of Vaish”?**

### **Caste structure and ideology in Mauritius**

*Mauritius has been an independent nation since 1968. It was founded on the history and structures of an plantation society and is mainly inhabited by descendants of Indian (and Hindu) indentured laborers. The issue of the transfer or the loss of the caste system among Hindu Mauritians is both locally taboo and crucial to our understanding of Mauritian realities, leading us deep inside the local interactions between creoleness and indianness. A survey realized among older generations having lived (and still living) in plantation camps counters the common perception of a radical loss of the caste system, or at least of its ideological relevance, among Hindu Mauritians.*

*Key words: hinduism, Mauritius, castes, India, plantation.*

## **¿En el “País de los Vaish”?**

### **Estructura e ideología de castas en la Isla Mauricio**

*La isla Mauricio es una nación independiente desde 1968, fundada sobre la historia y las estructuras de la sociedad de plantación y mayoritariamente poblada por descendientes reclutados de indios e hindúes. La cuestión de la transferencia o la pérdida del sistema de castas entre los habitantes hindúes de la isla Mauricio es a la vez un tabú local y central para la comprensión de las realidades mauricianas, ya que profundiza el análisis en el corazón de la dialéctica indianidad/criollez. El artículo se funda en una investigación realizada entre las generaciones más ancianas que vivieron (y viven aún) en los campos de plantación para invalidar la representación común de una pérdida radical del sistema de castas o, al menos, de su pertinencia ideológica, entre los mauricianos hindúes.*

*Palabras clave: hinduismo, isla Mauricio, castas, India, plantación.*